



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Exégèse et théologie de l'Islam shi'ite

Ésotérisme shi'ite et philosophie aux IX^e et X^e siècles

Daniel De Smet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/410>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 147-151

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Daniel De Smet, « Ésotérisme shi'ite et philosophie aux IX^e et X^e siècles », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 16 octobre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/410>

Tous droits réservés : EPHE

Ésotérisme shi'ite et philosophie aux IX^e et X^e siècles

I. L'ismaélisme, une tradition shi'ite à faces multiples

Loin de former une unité doctrinale, l'ismaélisme a assimilé des apports venant d'horizons aussi divers que la Gnose chrétienne, la théologie syriaque, la tradition haggadique juive, la philosophie et les sciences grecques, le zoroastrisme, la *falsafa*, le *kalām*, le soufisme, l'hindouisme et, à l'heure actuelle, la philosophie occidentale. Le mécanisme régissant cette capacité d'assimilation est la méthode de la balance (*mīzān*), qui suppose la distinction entre *ẓāhir* et *bāṭin*, entre l'« apparent » et le « caché ».

La dualité *ẓāhir-bāṭin* domine toute la pensée ismaélienne. Ce ne sont pas seulement les textes révélés (Thora, Évangile, Coran) avec leurs Lois religieuses respectives, les livres sacrés du zoroastrisme et de l'hindouisme, ainsi que les écrits de certains philosophes grecs (comme Platon, Pythagore et Empédocle) qui ont un double sens « exotérique » et « ésotérique » : l'univers tout entier présente ces deux dimensions, puisque le monde sensible des êtres corporels est la manifestation extérieure (*ẓāhir*) d'une essence intérieure (*bāṭin*) intelligible. Il en résulte une cosmologie d'inspiration (néo)platonicienne, axée sur la pluralité des mondes. Le monde physique est le reflet du monde intelligible, qui contient les « formes » ou archétypes de l'univers sensible. Un parallélisme parfait et un équilibre strict reliant ces deux mondes ou niveaux de la réalité, ils se réfèrent l'un à l'autre comme le symbole (*miṭāl*) se réfère au symbolisé (*mamṭūl*). Par ailleurs, des rapports de correspondance (*muṭābaqa*) et d'analogie (*munāsaba*) existent entre la structure du monde intelligible, les sphères célestes, l'organisation du monde sublunaire, les facultés de l'âme humaine et la constitution du corps (l'homme microcosme).

Cette harmonie universelle marquée par la continuité permet de passer d'un monde à l'autre, du *ẓāhir* au *bāṭin*, par une exégèse (*ta'wīl*) qui « reconduit » le symbole à la réalité symbolisée ou le sens obvie du texte à sa signification originale. Selon les Ismaéliens, la science du *ta'wīl* est donnée en « dépôt » à l'Imām ou à ses représentants, les propagandistes (*du'ār*). Ils l'enseignent à une élite d'initiés, au cours de séances d'instruction appelées généralement *mağālis al-ḥikma* (« séances de la sagesse »).

La sympathie universelle et le symbolisme des mondes qui caractérisent la cosmologie ismaélienne ont des conséquences importantes sur le plan épistémologique : l'unité de l'univers implique nécessairement l'unité de la connaissance. Chaque niveau de la réalité, chaque « monde » forme l'objet d'une science particulière. Ainsi le monde intelligible, les sphères célestes, la nature sublunaire et l'homme microcosme sont l'apanage des sciences dites « profanes » ou « étrangères », car empruntées aux Grecs (la physique d'Aristote, la métaphysique néoplatonicienne des paraphrases arabes de Plotin et de Proclus, l'astronomie de Ptolémée, l'astrologie et l'alchimie), tandis que l'exégèse du Coran et de la Loi relèvent des sciences « islamiques », du moins selon leur version ismaélienne. Pour les Ismaéliens, aucune contradiction ou incompatibilité n'existe en principe entre ces sciences, car l'équilibre régnant entre les mondes implique un équilibre entre les sciences qui ont ces mondes pour objet. Opérer l'harmonisation de la connaissance et découvrir son unité constitue dès lors le but ultime de la pensée ismaélienne.

Les penseurs ismaéliens ont élaboré la « science de la balance » (*'ilm al-mīzān*), une forme particulière de *ta'wīl* qui se propose de mettre en équilibre d'une part la connaissance des réalités intelligibles et sensibles (les sciences « profanes ») et, de l'autre, la connaissance du « monde de la religion » (les sciences « religieuses »). Cette méthode permet ainsi de découvrir à un niveau épistémologique l'unité qui existe au niveau ontologique. Si la balance se trouve en équilibre, tous les domaines de la connaissance se confirment mutuellement : entre la philosophie, la science et la religion il n'existe plus aucune contradiction.

La démarche intellectuelle propre au *'ilm al-mīzān* a permis à la pensée ismaélienne d'établir une synthèse hautement originale entre les sciences grecques et islamiques, et de concilier tant bien que mal la raison et la religion. Un chapitre du *Kitāb Itbāt al-nubūwa* (éd. Ā. Tāmīr, Beyrouth 1982, p. 119-123) d'Abū Ya'qūb al-Siġistānī (m. vers 971) consacré à la division des sciences (*taqsīm al-ʿulūm*), illustre la manière dont l'ismaélisme a mis en équilibre, du moins d'une façon théorique, les sciences profanes et les sciences religieuses.

II. L'orgueil du Démon et la dégradation de l'Intellect. Relecture philosophique d'un mythe gnostique

La remarquable capacité d'assimilation qui caractérise la pensée ismaélienne se reflète dans la cosmogénèse, plus particulièrement dans la manière dont les auteurs ismaéliens conçoivent l'apparition des différentes entités (« hypostases », *hudūd*) du monde intelligible.

La *Risāla* d'Abū ʿIsā al-Muršīd (éd. S. M. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, Jérusalem/Leyde 1983, p. 7-16), dont la doctrine appartient à la phase initiale, « carmathe », de l'ismaélisme, développe le thème gnostique de « l'orgueil du démon » : le Dieu suprême, conçu comme une pure lumière, émet le désir de créer. Hypostasiée, la Volonté divine produit une première créature (*Kūnī*), une sorte d'alter-ego de la divinité. La position privilégiée de ce premier être le remplit d'orgueil : aveuglé par sa propre perfection, étourdi par sa gloire, il ne voit personne autour de lui, car le Dieu suprême est une divinité cachée,

inaccessible aux créatures. *Kūnī* se prend alors pour le Créateur éternel, en disant : « il n'y a pas de dieu en-dehors de moi ». À ce moment, le Dieu suprême intervient, pour signaler son existence à sa créature et pour lui prouver sa force. En résulte la procession de nouvelles créatures, de moindre perfection car entâchées de l'obscurité engendrée par l'orgueil du premier être. Réveillé de son étourdissement, celui-ci reconnaît son erreur, professe la *šahāda* en déniaut à soi-même la divinité (« je ne suis pas Dieu ») et reçoit du Créateur la permission de produire un auxiliaire (*Qadar*) avec lequel il formera un couple de démiurges, principes de toute la cosmogonie ultérieure. Le premier élément du couple (*Kūnī*) est féminin, ce qui rapproche la *Risāla* de la Gnose valentinienne, où la première créature (*Sophia*) forme avec son rejeton Jaldabaoth (le Dieu de l'Ancien Testament) une syzygie de démiurges, dont l'orgueil provoque la création du monde sensible.

Le *Kašfal-Haqā'iq*, une des épîtres sacrées druzes (éd. D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma*, vol. 1 et 2, introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et à Ismā'īl at-Tamīmī, "Orientalia Lovaniensia Analecta" 168, Louvain 2007, p. 570-586), écrite par Ḥamza b. 'Alī en 1020, reprend la cosmogonie de la *Risāla* d'Abū 'Īsā al-Muršid, mais l'intègre dans le schéma néoplatonicien des paraphrases arabes de Plotin et de Proclus : l'Un ineffable et inconnaissable produit l'Intellect universel ; l'orgueil de ce dernier cause l'émanation de l'âme universelle ; l'Intellect et l'âme forment un couple de démiurges qui génèrent les rangs inférieurs du monde intelligible, ainsi que notre monde sublunaire. Ḥamza substitue ainsi à la syzygie *Kūnī-Qadar* de la *Risāla* le couple néoplatonicien Intellect-Âme, ce qui implique l'inversement de la préséance des sexes : le premier être devient un principe actif et masculin qui confère les formes à l'Âme, principe passif et féminin qui les reçoit en son sein.

Au moment même où Ḥamza écrit au Caire le *Kašf al-Haqā'iq*, le célèbre *dā'ir* fatimide Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī achève son *Kitāb Rāḥat al-'Aql* (éd. M. Kāmil Ḥusayn, Le Caire 1953, p. 97-98). L'auteur y entreprend une nouvelle relecture philosophique des anciens mythes, cette fois à la lumière de la *falsafa* de son époque, en particulier la philosophie de Fārābī. Les hypostases plotiniennes (l'Un, l'Intellect, l'Âme) sont désormais remplacées par dix Intelligences séparées, qui correspondent aux dix sphères célestes de la cosmologie ptoléméenne revue par les Arabes. Néanmoins, son système conserve des traces du thème gnostique de l'orgueil du démiurge, mais réinterprété et reformulé en un discours philosophique. Ainsi, Kirmānī remplace la notion d'orgueil (*istikbār*) – une qualité négative incompatible avec la perfection de l'Intellect – par l'allégresse (*igtibāt*), la joie intense (*ibtihāḡ*) qu'éprouve l'Intellect en se contemplant soi-même. Cette auto-intellection de l'Intellect cause un « débordement » de lumière, qui n'est autre que l'émanation de la deuxième Intelligence ou Âme universelle. Bien que la notion du « débordement » soit déjà présente dans les *Ennéades* de Plotin, Kirmānī accorde à l'Intellect des sentiments « humains » (jouissance et joie) qui sont les moteurs

de la cosmogénèse. Il renoue ainsi avec le mythe cosmogonique, mais les « états d'âme » de l'Intellect sont d'une nature noble et élevée, en accord avec la perfection de son essence. Il n'y a point d'orgueil, point d'arrogance, point d'étourdissement, point d'intention malveillante à se faire passer pour le Principe ultime.

Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, auteur yéménite de tendance ṭayyibite (m. 1162), réintroduit dans son *Kitāb Kanz al-Walad* (éd. M. Ġālib, Wiesbaden 1971, p. 66-67) le thème de l'orgueil du démiurge, mais il impute cette « faute primordiale » (*ḥaṭī'a*) à la troisième Intelligence, l'Intelligence en puissance (qui correspond à la Nature dans le schéma néoplatonicien).

III. Vers une herméneutique comparée Coran-Bible : éléments d'exégèse ismaélienne

Abū Ṭsā al-Muršid, Ḥamza b. 'Alī et Ḥāmidī retrouvent cette chute de l'Intellect – démiurge dans les versets bibliques et coraniques qui décrivent la chute de Satan – Iblīs et la sortie forcée d'Adam et Ève du Paradis. L'exégèse (*ta'wīl*) de ces versets leur permet d'en dégager un sens *bāṭin*, qui n'est autre qu'une interprétation gnostique de l'émanatisme de la *falsafa*, lui-même le fruit d'une symbiose entre néoplatonisme et aristotélisme.

Nous avons illustré cette démarche exégétique en analysant le chapitre 9 du *Kitāb al-Īdāḥ wa l-Bayān* d'al-Ḥusayn b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd (m. 1268) (éd. B. Lewis, *BSOAS* 9, 1938, p. 691-704) : « Sur l'Arbre qui a été interdit à Adam ». L'auteur y développe un *ta'wīl* des versets coraniques S. 2 : 33 ; 7 : 19-20 et 20 : 118, à la lumière de passages bibliques parallèles (Genèse 2 : 9 ; Matthieu 7 : 17-18). Il en résulte que les fruits des deux arbres du Paradis représentent la connaissance. L'Arbre de Vie symbolise la connaissance obtenue de façon licite, par les voies appropriées, c'est à dire enseignée par un maître qualifié à un disciple qui, par l'étude et la vertu, s'en est montré digne : c'est l'enseignement (*ta'līm*) des prophètes et Imāms qui fait passer l'intellect du disciple de la puissance à l'acte, de la première à la seconde perfection (*al-kamāl al-awwal*, *al-kamāl al-tānī*, notions qui se réfèrent aux deux entéléchies du *Traité de l'Âme* d'Aristote). L'Arbre de la Connaissance, par contre, se rapporte à la connaissance révélée à un moment inopportun à des personnes indignes. La même connaissance mène dans le premier cas à la vie éternelle ; dans le second, objet d'envie et d'une curiosité malsaine, elle conduit à la perte. La faute d'Adam réside dans le fait que, mû par l'orgueil que Satan lui insuffla, il voulut acquérir une connaissance qui ne lui était pas encore destinée. Ibn al-Walīd s'inscrit dans une tradition exégétique dont nous pouvons suivre le cheminement de Théophile d'Antioche (II^e s.) à Jean Damascène (m. vers 749) et au théologien et philosophe nestorien Abu l-Farağ Ibn al-Ṭayyib (m. 1043). Le *ta'wīl* développé par Ibn al-Walīd n'est autre que la transposition d'une exégèse biblique en un contexte coranique et son adaptation aux prémisses de l'imamologie et de la cosmologie ismaéliennes. En même temps, il introduit dans son exégèse la distinction entre les deux

perfections, qui relève d'une certaine lecture de la noétique aristotélicienne et dont il existe des parallèles dans la *falsafa* (notamment chez Avicenne).

IV. Une lecture du Coran sous la conduite de Platon et d'Aristote

Invoquant un *Ḥadīṭ* attribué au Prophète Muḥammad : « Je suis l'Aristote de cette communauté », les Ismaéliens ont élaboré un *ta'wīl* philosophique visant à mettre en équilibre l'enseignement coranique et les doctrines philosophiques héritées des Grecs. La légitimité d'une telle exégèse se trouverait énoncée dans le Coran, S. 3 : 7, verset que Kirmānī interprète de la même manière que le fera plus tard Averroès dans son *Faṣl al-maqāl*, afin de légitimer la pratique de la philosophie.

Aussi, Kirmānī présente-t-il la plupart des éléments de son système philosophique, que l'on pourrait qualifier de « péripatétisme néoplatonisant », comme formant le *bāṭin* de certains versets coraniques. Nous en avons analysé plusieurs exemples, tous tirés du *Rāḥat al-'Aql*, qui se rapportent à la cosmologie et à la noétique.